

# SINESTESIEONLINE

SUPPLEMENTO DELLA RIVISTA «SINESTESIE»

ISSN 2280-6849

A. XIV, N. 46, 2025 – SPECIALE ATTI DEL CONVEGNO «A KIND OF MAGIC: VISIONI E DECLINAZIONI INTERDISCIPLINARI DEL MAGICO» (TORINO, 29-31 MAGGIO 2024)

## *I sette vizi capitali e le «magiche frode» (Inf. xx, 117). Per uno studio del tema magico nelle Summae de virtutibus et vitiis\**

*The Seven Deadly Sins and the “magiche frode” (Inf. xx, 117). A Preliminary Study of the  
Magical Theme in the Summae de virtutibus et vitiis*

BRUNA LORENZIN

### ABSTRACT

Il contributo indaga la presenza del tema magico all'interno delle classificazioni dei peccati offerte dai trattati sui vizi e le virtù, un genere di particolare successo all'indomani del IV Concilio Lateranense, quando andava definendosi anche il dibattito teologico sulla liceità delle arti magiche. L'analisi si concentra sulla Summa peraldiana, senza dimenticare altri testi rappresentativi, e tenta di chiarire se queste trattazioni, circolanti al tempo di Dante, abbiano influenzato il modo in cui le «magiche frode» vengono presentate nel poema.

PAROLE CHIAVE: magia, predicazione, vizi e virtù, Dante, Peraldo

The article examines the presence of the magic in the classifications of sins found in treatises on vices and virtues. This genre became very popular after the Fourth Lateran Council, in the same years in which the theological debate on the legitimacy of magical arts began to take shape. The analysis focuses on Peraldus' Summa, while also considering other representative texts. It then seeks to clarify whether these treatises, which circulated in Dante's time, influenced how the «magiche frode» are presented in the poem.

KEYWORDS: magic, preaching, vices and virtues, Dante, Peraldus

### AUTORE

Bruna Lorenzin è dottoranda in Lettere (curriculum Italianistica) presso l'Università di Torino. Il suo principale campo di ricerca è costituito dalla filologia e la critica dantesca, con particolare riguardo alla Commedia. La sua ricerca dottorale indaga i rapporti tra Dante e l'enciclopedismo medievale, proponendosi di offrire uno studio sistematico dei rapporti tra la Summa de virtutibus et vitiis del frate domenicano Guglielmo Peraldo e il poema dantesco.

[bruna.lorenzin@unito.it](mailto:bruna.lorenzin@unito.it)

\* Desidero ringraziare il Dott. Vincenzo Tedesco per i preziosi consigli e suggerimenti bibliografici offertimi nel corso della stesura di questo contributo.

Nell'XI canto dell'*Inferno* Virgilio illustra la topografia del primo regno, facendo esplicito riferimento allo schema aristotelico di incontinenza, malizia e bestialità (vv. 79-84). Se nei primi cerchi, dove vengono puniti i peccati della prima categoria (lussuria, gola, avarizia e prodigalità, ira e accidia), Dante sembra seguire, come per il *Purgatorio*, una tra le possibili classificazioni dei peccati capitali, una volta superate le mura della città di Dite, lo schema settenario cede il posto ai peccati compiuti *ex certa malitia*, distinti dai primi per il pieno esercizio delle facoltà razionali e ulteriormente suddivisi tra peccati commessi per violenza o per frode. Quest'ultima «può l'omo usare in colui che 'n lui fida / e in quel che fidanza non imborsa» (vv. 53-54), garantendosi nel secondo caso un posto tra i dannati dell'VIII cerchio, in cui si incontrano «ipocresia, lusinghe e chi affattura, / falsità, ladroneccio e simonia, / ruffian, baratti e simile lordura» (vv. 78-60). L'apparente lacunosità e casualità di questo elenco, se comparato con il successivo racconto, ha suscitato la perplessità degli studiosi, ma l'aspetto curioso su cui interessa qui attirare l'attenzione è che in esso figurino anche maghi e indovini, cui Dante dedica una specifica bolgia dell'*Inferno*, la quinta.<sup>1</sup>

La scelta di includere la divinazione tra i peccati puniti nel Basso Inferno non è del tutto scontata, se si tiene presente che, come spiega Marina Montesano nella sua monografia dedicata a Dante e la magia, «è [solo] nella seconda metà del [XIV] secolo che avverrà un'evoluzione nella concezione del diavolo e nel giudizio in merito alle arti magiche, che finiranno all'interno della categoria sempre più ampia dell'eresia».<sup>2</sup> Questa veniva alacramente perseguitata dagli inquisitori – scelti soprattutto tra le file degli ordini mendicanti, domenicano e francescano – fin dagli anni Trenta del Duecento, ma all'epoca essi «si muovevano in un contesto in cui, se il fine era chiaro [...], non lo erano ancora altrettanto [...] le competenze di foro nei confronti di diverse situazioni di cui venivano a conoscenza durante le indagini, che pure comprendevano questioni legate alla fede, ma sulle quali non vi erano ancora indicazioni precise»<sup>3</sup> da parte delle autorità ecclesiastiche, che d'altra parte

<sup>1</sup> Sulla spiegazione dell'ordinamento infernale data da Virgilio a *Inf.* XI molto è stato scritto e la questione fa ancora discutere, cfr. almeno F. MONTANARI, *Canto XI*, in *"Inferno". Lectura Dantis scaligera*, Le Monnier, Firenze 1963, pp. 367-385; B. NARDI, *Il canto XI dell'"Inferno"*, in *Lecture dantesche*, a cura di G. Getto, Sansoni, Firenze 1955, pp. 191-207; E. MOORE, *The Classification of Sins in the "Inferno" and "Purgatorio"*, in *Studies in Dante. Second series. Miscellaneous Essays*, Clarendon Press, Oxford 1899, pp. 152-208. Tra le ultime letture di *Inf.* XX si segnalano S. ALBONICO, *Lettura e interpretazione del canto XX*, in *Voci sull'"Inferno" di Dante*, a cura di Z. G. Barański, M. A. Terzoli, Carocci, Roma 2021, vol. II, pp. 531-552; L. FORMISANO, *"Inferno", canto XX*, in *Per un breviario dantesco* a cura di D. Canfora, R. Viel, Cacucci, Bari 2019, vol. I, pp. 79-113; S. GENTILI, *Canto XX. Deformità morale e rottura dei vincoli sociali: gli indovini*, in *Lectura Dantis Romana. Cento canti per cento anni. I. Inferno. 1. Canti I-XVII. 2. Canti XVIII-XXXIV*, a cura di E. Malato, A. Mazzucchi, Salerno, Roma 2013, pp. 646-681.

<sup>2</sup> M. MONTESANO, *Inferno, Canto XX. Dante e la magia*, La Vela, Lucca 2021, p. 63.

<sup>3</sup> V. TEDESCO, *Inquisizione, eresia e magia nel tardo Medioevo*, La Vela, Monsagrati 2020, pp. 34-35.

riconoscevano nella magia una minaccia sempre più pericolosa. Sebbene un invito a sradicare pratiche di questo tipo dalle parrocchie fosse già contenuto nel *Canon Episcopi*, apparso nel 906 all'interno del *De synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis* di Regino di Prüm e successivamente incluso nel *Decretum Gratiani*, mancava ancora, a questa altezza cronologica, un chiaro e condiviso intento repressivo delle arti magiche. Lo dimostra, ad esempio, la bolla *Accusatus*, con cui nel 1258 papa Alessandro IV invitava alcuni inquisitori a non intromettersi nelle questioni legate alla divinazione e ai sortilegi, lasciando ai giudici competenti l'incombenza di occuparsene e prendendo piuttosto in considerazione i casi di chiara deviazione eterodossa. Affinché la magia venga inserita a pieno titolo tra le eresie di competenza degli inquisitori, bisogna attendere la *Practica inquisitionis haereticae pravitatis* del domenicano Bernard Gui (1320 ca.), primo manuale di questo tipo in cui vengano fornite precise indicazioni su come condurre l'interrogatorio di indovini e invocatori di demoni, ampiamente influenzato dalla riflessione tomistica sulla pericolosità della superstizione.<sup>4</sup> Per quanto anche in questo testo lo spazio dedicato alle arti magiche sia ancora molto limitato rispetto a quello riservato ad altre forme di eresia, esso rappresentò uno snodo essenziale per la riflessione sul tema, che occuperà sempre più pagine nella manualistica inquisitoriale successiva.

Negli anni in cui la *Commedia* venne scritta, «di questo cambiamento si potevano cogliere solo alcuni segnali iniziali, mentre era nel pieno il dibattito sulla liceità e sull'efficacia della magia, o almeno di alcune sue forme».<sup>5</sup> L'astrologia, ad esempio, sembrava apparentemente meno demoniaca della magia negromantica ed era per questo diffusa anche tra le *élite* di potere, ma nel corso del Duecento iniziò a essere guardata con sempre maggiore sospetto.<sup>6</sup> Nel condannare all'Inferno individui come Michele Scoto e Guido Bonatti, Dante precorre, in un certo senso, i tempi, rendendo operativa una condanna che, pur ventilata da importanti teologi come Tommaso d'Aquino, ancora non era stata formalizzata dalla Chiesa. In quest'ottica, risulta, a mio avviso, interessante verificare se e in che modo la magia abbia trovato posto nelle variegate classificazioni dei vizi che circolavano tra la fine del XIII e gli inizi del XIV sec. e che conobbero una particolare fioritura soprattutto all'indomani del Quarto Concilio Lateranense, quando cioè venne stabilito l'obbligo della confessione annuale per tutti i fedeli ed elevata a legge generale della Chiesa la lotta contro

<sup>4</sup> Cfr. TOMMASO, *Summa Theologiae*, II II qq. 92-96.

<sup>5</sup> M. MONTESANO, *Inferno* cit., p. 63, ma in merito alle riflessioni sul tema magico nel periodo dantesco cfr. anche A. BOUREAU, *Satana eretico. Nascita della demonologia nell'Occidente medievale (1280-1300)*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2006.

<sup>6</sup> Tra i contributi più recenti sull'astrologia nel Medioevo cfr. H. D. RUTKIN, *Sapientia astrologica: astrology, magic and natural knowledge, ca. 1250-1800*. 1. *Medieval structures (1250-1500): conceptual, institutional, socio-political, theologico-religious and cultural*, Springer, Cham 2019 e G. FEDERICI VESCOVINI, *L'astrologia nel Medioevo*, Rusconi, Santarcangelo di Romagna 2021.

l'eresia. Su entrambi i fronti il ruolo dei predicatori divenne imprescindibile e aumentò, di conseguenza, la domanda di testi pratici, che potessero aiutarli nel loro compito di confessori e inquisitori, offrendo alla comunità un'idea quanto più chiara possibile di quali fossero i peccati da rifuggire e le pratiche da condannare. Tra questi sussidi vi sono, in particolare, i libri penitenziali, cataloghi delle colpe in cui potevano incorrere i fedeli corredate dalle relative pene canoniche, in cui la presenza del tema magico è stata oggetto di un recente studio di Michele Grazia.<sup>7</sup> Ancora in gran parte inesplorato – per quanto mi è stato possibile verificare – risulta, invece, il ricorrere dell'argomento nei *tractati de virtutibus et vitiis*, altrettanto sfruttati dai predicatori per la composizione dei propri sermoni. Tale lacuna bibliografica trova possibile spiegazione in considerazione dello spazio per lo più marginale dedicato all'argomento in questo genere letterario. Per fare solo alcuni esempi, non è possibile trovare riferimenti alla magia nel *Liber de gradibus humilitatis et superbiae* di Bernardo di Chiaravalle, né nell'*Arbores de vitiis et virtutibus* dello pseudo Bonaventura e negli *Ammaestramenti degli antichi* di Bartolomeo da San Concordio. Lo stesso vale anche per il *De vitiis et eorum remediis* di Davide di August, per il *De virtutibus et vitiis* attribuito a Ugo da San Vittore e per la *Summa vitiorum* dello pseudo Roberto Grossatesta.<sup>8</sup> Fa eccezione, invece, la più estesa *Summa de virtutibus et vitiis* di Guglielmo d'Alvernia – maestro di Teologia all'Università di Parigi e vescovo della stessa città dal 1228 al 1249 – che nel capitolo *De vitiis et peccatis* inserisce un'accurata confutazione dell'astrologia divinatoria e genetliaca, nonché della teoria degli influssi astrali. Del resto, anche nel *De universo* e nel *De legibus* egli dimostra di essere un profondo conoscitore di opere magiche, ermetiche e salomoniche, imponendosi come «la voce medievale più possente a tuonare contro la magia, ma non certo l'unica».<sup>9</sup>

La voce su cui vorrei concentrarmi qui è quella di un altro teologo francese, apparentemente mai citato dagli studiosi che si sono occupati di magia nel Medioevo, ma più conosciuto dalla critica dantesca. Mi riferisco al predicatore domenicano Guglielmo Peraldo, autore della *Summa de virtutibus et vitiis* più fortunata del XIII sec., alla conoscenza della quale sembrerebbe poter essere ricondotta la scelta dantesca di ripartire il Purgatorio secondo il settenario dei vizi capitali, nonché di eleggere i disordini dell'amore a principio architettonico

<sup>7</sup> M. GRAZIA, *La magia nei libri penitenziali. Condanna e trasmutazione dei riti pagani nelle opere confessionali altomedievali*, in «I quaderni del MAES», 9 (2006), pp. 171-204.

<sup>8</sup> Quest'ultimo trattato, pur presentando due brevissimi paragrafi intitolati *De illusoribus* e *De somno in peccatis*, non parla esplicitamente di magia. Può essere comunque significativo notare che tali sezioni rientrano all'interno del capitolo denominato *De variis vitiis*, in cui figurano anche ipocrisia e adulazione.

<sup>9</sup> I. PARRI, *La magia nel Medioevo*, Carocci, Roma 2018, p. 17. Su Guglielmo d'Alvernia cfr. anche M. MONTESANO, *Maleficia. Storie di streghe dall'Antichità al Rinascimento*, Carocci, Roma 2023, alle pp. 99-100.

dell'intera seconda cantica.<sup>10</sup> Nella sezione del trattato *De vitiis* dedicata all'esposizione del peccato di superbia, l'autore inserisce un capitolo piuttosto ampio intitolato *De quibusdam vitiis quae procedunt ex superbia et adversantur sanae fidei*, in cui vengono presi in esame gli errori contrari alla fede che si insinuano anche in coloro che appaiono fedeli, trascinandoli all'Inferno.<sup>11</sup> Emerge qui una preoccupazione sempre più diffusa tra i teologi del XIII sec., ovvero che la magia potesse essere demoniaca anche quando in apparenza innocente. Proprio nel presunto coinvolgimento del diavolo in molti dei rituali operati da maghi e indovini vanno, infatti, ricercate le premesse per l'inclusione all'interno delle forme di eresia di molte di queste pratiche, che non a caso vengono definite dal predicatore come "errori contro la fede". Tra questi «primus est error divinationis; secundus est error maleficorum; tertius est error superstitiosorum remediorum; quartus est error illarum personarum quae credunt ea quae fiunt in somno tantum et in spiritu fieri in veritate et corporaliter, sicut est error illarum mulierum quae dicunt se ambulare de nocte cum Herodiade». <sup>12</sup> Per quanto riguarda la divinazione, dopo aver passato in rassegna le varie forme in cui questa viene praticata – riprendendo, in buona sostanza, il repertorio contenuto nell'ottavo libro delle *Etymologiae* di Isidoro di Siviglia (560 ca. – 636) – Peraldo discute la liceità di alcune di queste pratiche, corredando la sua esposizione di numerose citazioni patristiche e scritturali. In primo luogo, viene messa in dubbio l'opinione comune secondo cui le *sortes*, sfruttate per ottenere auspici sugli eventi futuri anche da alcuni personaggi dell'Antico Testamento (Gs. 7, 1 RE 12, Gio. 1), siano consentite. Pur ammettendo, sulla scorta di Agostino, che vi si possa ricorrere «si esset causa honesta et subesset necessitas» – come nel caso di una disputa in merito all'elezione di qualcuno o su chi debba abbandonare la città in caso di assedio – egli precisa, tuttavia, che tale pratica in generale è proibita, «quia propter assiduitatem labi posset quis in idololatriam». <sup>13</sup>

<sup>10</sup> Cfr. S. WENZEL, *Dante's rationale for the seven deadly sins ("Purgatorio" XVII)*, in «The Modern Language Review», LX (1965), pp. 529-533 e F. MANCINI, *Un'«auctoritas» di Dante*, in «Studi Danteschi», XIV (1968), pp. 95-119. Su Peraldo rimane fondamentale lo studio di A. DONDAINE, *Guillaume Peyraut. Vie et oeuvres*, «Archivum Fratrum Praedicatorum», 18 (1948), pp. 162-236, ma si veda anche R. NORKUS, *Guilielmus Peraldus e la Summa vitiorum: rationes, auctoritates, exempla*, Pontificia Universitas Lateranensis, Facultas S. Theologiae, Roma 2015 e la bibliografia ivi raccolta. Sul rapporto tra Dante e Peraldo si veda almeno C. DELCORNO, *Dante e Peraldo*, in *Exemplum e letteratura. Tra Medioevo e Rinascimento*, Il Mulino, Bologna 1989, pp. 195-227; G. CORBETT, *Dante's Christian Ethics: Purgatory and its Moral Contexts*, Cambridge University Press, Cambridge 2020.

<sup>11</sup> Al momento non disponiamo di un'edizione critica della *Summa* di Peraldo, tramandata, integralmente o parzialmente, da oltre cinquecento testimoni manoscritti, sedici incunaboli editi tra il 1469 e il 1500 e decine di edizioni a stampa impresse fin oltre la metà del XVII sec., a cui andranno aggiunti alcuni volgarizzamenti tre-quattrocenteschi. Si prenderà qui come riferimento la seguente edizione a stampa: G. PERALDO, *Summae virtutum ac vitiorum*, Parisiis, apud Ludovicum Boulenger, 1648, 2 voll. La sezione in esame è, in particolare, contenuta in vol. II, pp. 308-316.

<sup>12</sup> *Summae*, vol. II, pp. 309-310.

<sup>13</sup> Ivi, p. 312.

Lo stesso discorso vale per i sogni, la cui interpretazione viene ritenuta da molti degna di credito, poiché nella Bibbia talvolta Dio se ne serve per mostrare agli uomini ciò che avverrà (GN. 41, DN. 4, MT. 2), ma che «in veritate [...] observanda non sunt».<sup>14</sup> Citando i *Dialogi* di Gregorio Magno, egli illustra le sei cause che li provocano e spiega che solo i santi sono in grado di distinguere quando contengono un'illusione diabolica e quando invece un messaggio divino. Meno pericolosa appare, invece, l'osservazione dei cicli stagionali e dei periodi dell'anno per decidere delle proprie azioni, come fanno i medici nel somministrare cure o i contadini al momento della semina, «cum naturalis ratio de hoc possit reddi».<sup>15</sup> Nel discutere la liceità di tali pratiche, Peraldo non fa che inserirsi nel dibattito del suo tempo, riprendendo in sostanza il pensiero dei più importanti teologi precedenti, in *primis* Agostino, senza mai mostrare esplicitamente di conoscere le grandi traduzioni dall'arabo di testi a carattere magico, la cui circolazione a partire dal XII sec. fu, in realtà, una delle cause che stimolarono il dibattito stesso.<sup>16</sup> Impegnarsi in un'articolata confutazione delle idee veicolate da questa nuova letteratura magica esula, del resto, dagli obiettivi, innanzitutto pratici, del suo trattato, quali offrire ai confratelli una solida base dottrinale su cui costruire le proprie prediche e dare loro indicazioni su quali pratiche condannare, nonché concreti consigli su come farlo. Questo intento emerge chiaramente soprattutto nella sezione dedicata all'*error superstitionis* e, in particolare, alla distinzione tra le varie tipologie di *remedia*, di cui vengono forniti diversi esempi, come l'usanza di capovolgere una sedia per evitare le intemperie, quella di toccare una donna gravida con nove utensili per agevolare il parto o, al contrario, di appoggiare la mano sulla vasca in cui le donne si lavano durante i giorni della loro purificazione per evitare il concepimento.<sup>17</sup> Alcuni di questi rappresentano un oltraggio nei confronti di altri esseri umani, come la pratica di somministrare filtri amorosi, altri direttamente verso Dio, come i riti compiuti con l'ostia consacrata. Il predicatore deve saper distinguere le varie pratiche superstiziose, ma anche stare attento a non ottenere l'effetto contrario, insegnandone di nuove al suo uditorio: «Caveat tamen praedicator, ne dum species talium remediorum in praedicatione tangit, erubescibilia mulierum hominibus aperiat in scandalum earum. Item, ne mulieres doceat remedia quae ipsae nesciunt, si credit quod ea facturae sint».<sup>18</sup> Come si vede, in materia di malefici il discorso si volge al femminile e protagoniste diventano le donne, considerate «deteriores ipsi»

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 314.

<sup>16</sup> Si pensi, per esempio, alle opere di Euclide, Aristotele, Avicenna e Algazel.

<sup>17</sup> Sulla magia tempestaria cfr. in particolare «*Con tuono, lampo o pioggia*»: *magia e stregoneria tempestaria fra antichità ed età moderna*, a cura di V. Tedesco, La Vela, Lucca 2023; sulle superstizioni legate al parto A. FOSCATI, *Le meraviglie del parto*, Einaudi, Torino 2023.

<sup>18</sup> *Summae*, vol. II, p. 314.

daemonibus»,<sup>19</sup> con un disprezzo simile a quello con cui Dante si riferisce alle «triste che lasciaron l'ago, / la spuola e 'l fuso, e fecersi 'ndivine; / fecer malie con erbe e con imago». <sup>20</sup> Alcune di queste credono addirittura di essere in grado di volare con Diana o Erodiade a cavallo di alcune bestie, percorrendo nottetempo lunghe distanze, e si vantano di poter trasformare l'aspetto delle creature, arrogandosi una prerogativa propria di Dio e per questo, come spiega il *Decretum Gratiani*, divenendo peggiori degli infedeli. Peraldo si riallaccia qui alla tradizione del *Canon Episcopi*, dove si trova una prima condanna di questa credenza, che concorrerà più avanti a definire il profilo delle *striges*, per ora ancora appellate genericamente come *mulieres*.<sup>21</sup> Ingenuamente esse ritengono reale ciò che accade soltanto in sogno, esattamente come talvolta una persona immagina di mangiare e si risveglia affamata, o crede di aver trascorso la notte con una donna che in realtà non esiste, o ancora pensa di essere un prete, pur non potendo celebrare la messa al suo risveglio. Un episodio tratto dalla vita di san Germano d'Auxerre dimostra, del resto, quanto facilmente gli uomini si lascino ingannare da illusioni diaboliche: giunto in una locanda, il beato si accorge che ogni sera, dopo la cena e mentre tutti dormono, la tavola viene nuovamente imbandita da uomini che i padroni di casa credono essere i propri vicini, ma che in realtà egli rivela essere demoni venuti per prendersi gioco degli uomini.<sup>22</sup> Allo stesso modo, poco prima viene riportata la vicenda di un sacerdote che, non potendo persuadere i propri parrocchiani a non attribuire capacità sovranaturali a quelle indovine che credevano di poter predire la futura gravidanza di una donna semplicemente toccandole il ventre, fece ispezionare il proprio da una di esse mentre era «impinguatus, incrassatus, dilatatus», venendo dichiarato gravido egli stesso.<sup>23</sup> Si tratta di *exempla* frequentemente usati dai predicatori per trasmettere in modo più efficace concetti morali complessi, ma che si rivelano a posteriori utili per ricostruire superstizioni e credenze circolanti nel tardo Medioevo. Lo dimostrano bene, circa due secoli dopo, i sermoni di Bernardino da Siena, popolati da figure come l'incantatrice di Travale e la strega Finicella<sup>24</sup>.

Come si vede da questa rapida panoramica, la *Summa* peraldiana riserva uno spazio piuttosto consistente alla magia nelle sue varie declinazioni, tra le quali la

<sup>19</sup> Ivi, p. 315.

<sup>20</sup> *Inf.* xx, 121-23. Il trattato *De Luxuria* comprende un capitolo intitolato *De peccato vetularum turpitudinem consulentium*, in cui il predicatore si scaglia contro le *vetulae* in grado di preparare filtri amorosi (cfr. *Summa*, vol. II, pp. 28-30).

<sup>21</sup> Sull'evoluzione della stregoneria e della caccia alle streghe cfr. in particolare M. MONTESANO, *Maleficia. Storie di streghe dall'Antichità al Rinascimento*, Carocci, Roma 2023.

<sup>22</sup> Su questo *exemplum* riporta alcune fonti S.M. BARILLARI in *Protostoria della strega. Le fonti medievali, latine e romanze*, Virtuosa-mente, Aicurzio 2014, alle pp. 190-214.

<sup>23</sup> *Summae*, vol II, p. 313.

<sup>24</sup> Cfr. gli *exempla* siglati 10 F24 V, 3; 311 S25 XXVI, 4; 312 S25 XXVI, 5; 355 S25 XXXV, 2; 96 F24 XXXIV, 2; 175 F25 XII, 3; 243 S25 VII, 1; 493 S27 XXXV, 1 nel *Repertorio degli esempi volgari di Bernardino da Siena*, a cura di C. Delcorno, S. Amadori, CLUEB, Bologna 2002.

divinazione sembra occupare un ruolo particolarmente importante, sia in ragione della lunghezza della trattazione a essa dedicata, sia della preoccupazione con cui il predicatore si impegna nella condanna di quello che viene a tutti gli effetti definito come un “peccato”, al contrario di malefici e superstizioni, classificati sempre come “errori”. Un peccato, tra l’altro, particolarmente grave, stando alle pene previste sia dalla giustizia divina sia da quella terrena: «deberet cohibere homines a peccato isto multiplex poena qua legitur Dominus punivisse hoc peccatum, et poenae quae in lege divina et iure positivo huic peccato taxantur».<sup>25</sup> Non solo, infatti, nell’Antico Testamento vi sono esempi della sorte nefasta che attende quanti si affidano alla divinazione (4 RE 1; 1 CR. 10; LV. 29), ma anche i canoni prevedono punizioni alquanto severe per gli indovini. Questi

nec debent recipi ad Eucharistiam si notorium est peccatum, sicut nec histriones. Item non debent admitti ad accusationem. Item ad hoc debent excommunicari. Item si post admonitionem vel excommunicationem nolunt se corrigere, si servi sunt, debent verberibus castigari; si liberi, includi in carcere; vel utriusque sunt de parochia turpiter deshonestandi, idest tonsurari vel decalvati eiicendi. Et hoc potest ipse sacerdos parochialis sua auctoritate facere, dum tamen caveat a membrorum destructione, morte, et sanguinis effusione; vel si necesse fuerit, invocet brachium saeculare; secundum vero leges tales capite puniuntur.<sup>26</sup>

Non altrettanto dettagliata è la spiegazione di cosa accadrà dopo la morte a questi individui, così severamente puniti in vita, ma non vi sono dubbi rispetto alla categoria di dannati tra i quali essi finiranno: «divini [...] ad modum Luciferi similes volunt esse Altissimo, dum praedicere volunt futura, quod ad Deum specialiter pertinet. [...] Qui autem divinis fidem adhibent similes sunt illis angelis qui Lucifero superbienti conserunt».<sup>27</sup> Allo stesso modo, «mulieres quae divinae sunt vel divinis fidem adhibentes quemadmodum mater earum Eva divinam scientiam affectant, attendere debent multiplicem poenam qua totus mundus pro peccato illo punitus est».<sup>28</sup> Il loro peccato, in sostanza, coincide con la superbia, derivante dall’aspirazione all’uguaglianza con Dio, ricercata tanto dagli angeli ribelli, quanto dai progenitori dell’umanità, e per questo all’origine di tutti i peccati.<sup>29</sup> Un legame tra divinazione e superbia è, del resto, implicitamente contenuto anche nello stravolgimento che subiscono gli indovini della quinta bolgia, costretti a camminare a ritroso con il volto completamente ruotato all’indietro. Come osserva Anna Maria

<sup>25</sup> *Summae*, vol. II, p. 311.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 310.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 311.

<sup>29</sup> Sulla superbia e, più in generale, sui peccati nel Medioevo cfr. C. CASAGRANDE, S. VECCHIO, *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Einaudi, Torino 2000.

Chiavacci Leonardi nel suo commento, infatti, l'immaginazione morale di Dante sembra costantemente associare alla superbia della mente umana l'idea dell'indietreggiare, che ricorre anche nei canti purgatoriali dedicati a tale vizio: «O superbi cristian, miseri lassi, / che, de la vista de la mente infermi, / fidanza avete ne' retrosi passi» (*Purg.* x, 121-123); «Dà oggi a noi la cotidiana manna, / senza la qual per questo aspro deserto / a retro va chi più di gir s'affanna» (*Purg.* xi, 13-15). Questo tipo di immagine compare, in effetti, in relazione alla superbia anche nel trattato di Peraldo, per quanto non in riferimento agli indovini, ma a quelle chiese che rifiutano di canonizzare persone non nobili, sovvertendo l'ordine tra preoccupazioni temporali e spirituali, e pertanto comportandosi come coloro che «*faciem habent ad posteriora et dorsum ad anteriora*».<sup>30</sup> In riferimento alla magia, il domenicano sfrutta piuttosto il motivo della cecità, contrapposta alla luce della fede. Il diavolo, infatti, «*quasi corvus, qui primo currit ad oculum cadaveris, lumen fidei multum conatur extinguere in homine*».<sup>31</sup>

Al fine di mettere in evidenza la specificità della trattazione peraldiana, può essere interessante confrontarla con altre trattazioni *de virtutibus et vitiis* particolarmente vicine a Dante, quali quelle offerte nella seconda metà del XIII sec. da Bono Giamboni, Zuccherò Bencivenni e Servasanto da Faenza. Si scopre così che la magia non compare tra i vizi che compongono l'esercito descritto dal *Liber* di Giamboni e che Bencivenni le dedica solo due rapide menzioni, per quanto significative. La prima di queste rientra nel paragrafo dedicato alla rinnegazione, che è uno dei rami dell'orgoglio:

Ma specialmenti est homu appellatu renigatu in tre modi et falsu cristianu, videlicet oi perzò ki trapassa la fidi ki illu cridi, comu fanu li spirituri et mentitori; oi perzò ki illu non cridi nenti zo ki divi, comu fanu li patharini et li heretici; *oi perzò ki illu cridi plui chi non divi, comu fanu li indovini et li sortituri et incantaturi et quilli li quali operanu per arte diabolica*. Et tucti quilli li quali tali cosi adoperanu oi cridino et mictinu luru speranza, peccanu mortalmenti, kì tuctu tali cosi sunu contra la fidi et perzò li contradichi la sancta ecclesia. Et quisti sunu li maineri di la dislialtati, ki est lu primu ramu di orgoglu.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> *Summae*, vol. II, p. 295. L'altra immagine, usata subito prima di questa, per figurare tale perversione richiama, invece, la pena dei simoniaci, descritta da Dante nel canto precedente a quello degli indovini: «*Alia perversitas est quod pedes sunt in loco ubi deberet esse caput, et caput in loco ubi deberent esse pedes*».

<sup>31</sup> Ivi, p. 308.

<sup>32</sup> *Libru di li vitii e di li virtuti*, a cura di F. Bruni, Palermo, Luxograph 1973, p. 23. L'opera di Zuccherò Bencivenni è in realtà un volgarizzamento fiorentino della *Somme le roi* di Laurent d'Orléans, a sua volta poi tradotto in siciliano da autore anonimo. Da quest'ultima traduzione sono tratte le citazioni, poiché l'unica disponibile in edizione critica.

La divinazione si configura, pertanto, anche in questo caso come un peccato che ha a che fare con la tracotanza ed è per certi aspetti paragonabile all'eresia. Tanto gli eretici, quanto gli indovini, infatti, rinnegano la fede, ma se i primi lo fanno per difetto, non credendo a ciò che dovrebbero credere, i secondi eccedono in senso opposto, credendo più di quanto non dovrebbero. Il rapporto con la fede caratterizza, del resto, anche la seconda menzione, questa volta contenuta nel capitolo dedicato all'avarizia e, in particolare, a uno dei suoi rami, la malignità, a sua volta divisa in tanti ramoscelli.

Lu primu [di questi] est quandu alunu per pagura di povirtati oi per desideriu di guadagnu rinega Deu oi la fidi cristiana et diventa patarinu oi iudeu oi sarachinu. A quistu peccatu apparteninu quilli ki per dinari fanu appellari li diavuli et fanu guardari in la spata oi in la ungia per trovarli li furti oi per altri cosi; et quilli altrusi ki fanu et percachanu per incantamenti et per coniurazioni oi per serterii oi per magarii comu ki sianu, ki li persuni li quali sunu in matrimoniu non ponu haviri compagnia l'unu cum l'altru carnalmente si non si ritrainu, oi di persuni ki non sianu ligati per matrimoniu s'amanu follamenti et per peccatu.<sup>33</sup>

Passando, infine, al *Liber de virtutibus et vitiis* di Servasanto da Faenza, e in particolare alla *distinctio* X dedicata alla superbia, si nota nuovamente la mancanza di riferimenti alla magia. Tale assenza stupisce particolarmente, se si considera che una delle fonti principali del testo del predicatore francescano è proprio la *Summa* di Peraldo.<sup>34</sup> La dipendenza tra le due opere emerge, del resto, chiaramente proprio confrontando gli indici delle rispettive trattazioni dedicate alla superbia. In entrambe vengono, ad esempio, affrontate – e nello stesso ordine – la questione dell'*ornatus* e quella della vera nobiltà, così come passati in rassegna i principali vizi che procedono dalla superbia, quali irriverenza, vanagloria e ipocrisia, ma non divinazione, superstizione e malefici, che invece ricorrono solo in Peraldo. Allo stesso modo, nella seconda distinzione, dedicata alla fede, non sembra possibile trovare riferimenti alla teoria degli influssi astrali, di cui in questa sede non abbiamo avuto modo di parlare, ma che in Peraldo viene discussa nel paragrafo *De errore idolatrie* del trattato *De fide* e che anche Dante mostra di conoscere in occasione del dialogo con Marco Lombardo (*Purg.* XVI, 52-105).

Nel complesso, non è possibile riscontrare coincidenze puntuali tra la riflessione sulle arti magiche offerta dalla *Summa* e la descrizione che ne danno i versi danteschi, come è stato dimostrato, invece, in altre circostanze. La peculiarità della trattazione peraldiana, se confrontata con altre dello stesso genere, la rende,

---

<sup>33</sup> Ivi, p. 50.

<sup>34</sup> Sul rapporto tra Peraldo e Servasanto cfr. in particolare A. DEL CASETELLO, *Servasanto da Faenza e Guglielmo Peraldo: come scrivere del nuovo riscrivendo una fonte*, in *Medioevo in formazione. I giovani storici e il futuro della ricerca*, a cura di A. Luongo et al., Debates, Livorno 2013, pp. 125-131.

tuttavia, a mio parere, meritevole di attenzione sia per quanto riguarda in generale gli studi sulla magia nel tardo Medioevo, sia nello specifico quelli danteschi. Che la classificazione dei peccati contenuta nella *Summa* possa aver influenzato la strutturazione dell'aldilà dantesco è, del resto, cosa nota. Non solo, infatti, dal *De superbia* dipenderebbe l'organizzazione del Purgatorio, ma anche la mappa del cerchio dei violenti, ripartito sulla base di chi subisce l'offesa (Dio, se stessi, il prossimo), troverebbe riscontro nel *De ira* di Peraldo, così come la distinzione interna al primo girone.<sup>35</sup> Non si può, pertanto, escludere del tutto che l'esplicita collocazione della magia tra i peccati mortali fatta dal predicatore domenicano possa aver contribuito a determinare l'inserimento tra i cerchi dell'Inferno dantesco di uno spazio dedicato alle «magiche frode», che non trovano posto negli aldilà dei testi visionari precedenti alla *Commedia* e la cui condanna era poco definita anche nell'aldiquà. Tale ipotesi risulta forse meno azzardata se si considera che, nel commentare i versi 10-15 del xx canto dell'*Inferno*, Pietro Alighieri riprende quasi alla lettera proprio il capitolo peraldiano dedicato alla divinazione, confermando implicitamente l'importanza di questo testo – ma più in generale della categoria di testi a cui appartiene – per la comprensione della *Commedia* dantesca e dell'epoca in cui venne scritta.

---

<sup>35</sup> Cfr. su questo C. DELCORNO, *Dare ordine al male (Inferno XI)*, in «Lettere Italiane», 63 (2011), 2, pp. 181-207.